



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Dwadzieścia lat później : o jednym z sygnałów zmiany obyczajowej w Ruandzie w świetle relacji Jana Czekanowskiego (1882-1962) i Leona Sapiehy (1883-1944)

Author: Ewa Kosowska

Citation style: Kosowska Ewa. (2001). Dwadzieścia lat później : o jednym z sygnałów zmiany obyczajowej w Ruandzie w świetle relacji Jana Czekanowskiego (1882-1962) i Leona Sapiehy (1883-1944). "Laboratorium Kultury" (Nr 6 (2017), s. 41-68).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

<http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl>

tytuł artykułu:

Dwadzieścia lat później. O jednym z sygnałów zmiany obyczajowej w Ruandzie w świetle relacji Jana Czekanowskiego (1882–1962) i Leona Sapiehy (1883–1944)

autor / autorzy:

Ewa Kosowska

źródło:

„Laboratorium Kultury” 6 (2017), s. 41–68

wersja pdf:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2017-3_kosowska.pdf

afiliacja autora / autorów:

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Filologiczny, Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych, Zakład Teorii i Historii Kultury

słowa kluczowe:

Ruanda, Rwanda, kobieta, Jan Czekanowski, Leon Sapieha

abstrakt:

(na początku artykułu)

article title:

Twenty years later. On one of the signs of the social transformation in Rwanda in the light of written reports of Jan Czekanowski (1882–1962) and Leon Sapieha (1883–1944)

author / authors:

Ewa Kosowska

source:

„Laboratorium Kultury” 6 (2017), pp. 41–68

pdf version:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2017-3_kosowska.pdf

institutional affiliation:

University of Silesia, Faculty of Philology, Institute of Cultural Studies,
Department of Theory and History of Culture

keywords:

Ruanda, Rwanda, women, Jan Czekanowski, Leon Sapieha

summary:

(at the end of the article)

Dwadzieścia lat później. O jednym z sygnałów zmiany oby- czajowej w Ruandzie w świetle relacji Jana Czekanowskiego (1882–1962) i Leona Sapiehy (1883–1944)

Abstrakt

Na początku XX w. Jan Czekanowski brał udział w wielkiej ekspedycji naukowej, której celem było poznanie terenów niemieckiej Afryki Wschodniej. Jego relacje z tej wyprawy do dzisiaj nie zostały w całości udostępnione w języku polskim, mimo że stanowią ważny materiał do badań kultury plemion zamieszkujących te obszary. Autorka, wychodząc od analizy tłumaczonych fragmentów *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, sięga do oryginału i odnajduje szerszy kontekst dla badawczych konstatacji Czekanowskiego. Interesują ją zmiana kulturowa, dokonująca się na terenach Ruandy-Burundi, możliwa do prześledzenia dzięki istnieniu dwóch relacji oddalonych od siebie o 20 lat – wspomnianego sprawozdania Czekanowskiego, antropologa i uczonego, oraz pochodzących z lat 30. XX w. wspomnień Leona Sapiehy, polskiego arystokraty i podróżnika. Profilem do prześledzenia tej zmiany są modyfikacje w zakresie obyczajów kobiet z plemion Watussi i Bahutu. Konfrontacja obu przekazów, pisanych dla różnych celów i w różnych poetykach, pozwala postawić pytanie o kondycję tradycyjnej i współczesnej antropologii.

Słowa kluczowe: Ruanda, Rwanda, kobieta, Jan Czekanowski, Leon Sapieha

Punktem wyjścia przedkładanej tu analizy są dwa fragmenty zamieszczone w antologii *Wśród buszu i czarowników*¹. Antoni Kuczyński, twórca tego wyboru, zgromadził urywki prac polskich badaczy i podróżników, którzy w XIX i XX w. z rozmaitych powodów znaleźli się na Czarnym Łądzie, a następnie próbowali opisać swoje obserwacje i wrażenia. Wśród tych opracowań znalazły się m.in. wyimki z fundamentalnego dzieła Jana Czekanowskiego *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*² oraz ze wspomnień księcia Leona Sapiehy zatytułowanych *Wulkany Kivu*³. Nie sposób pominąć znaczenia, jakie dla moich rozważań ma koncepcja doboru tekstów zaproponowana przez Kuczyńskiego, który zamieszczając wspomniane fragmenty w swojej antologii pośrednio pomógł mi w sformułowaniu tematu badawczego. Otóż okazuje się, że obie interesujące mnie relacje, oddzielone czterema tekstami innych autorów⁴, mimo znaczących różnic w podejściu prezentowanych tu twórców bardzo dobrze uzupełniają się wzajemnie. Obie dotyczą terenów Ruandy⁵, a dwudziestoletni odstęp, jaki dzieli obserwacje i badania Czekanowskiego od drugiej afrykańskiej podróży Sapiehy to okres niezwykle istotny pod względem głębokości przemian, które zaszły na tym obszarze w pierwszych

¹ *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, wyb. i kom. A. Kuczyński, Ossolineum, Wrocław 1990.

² J. Czekanowski, „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”, tłum. E. Folcik, w: *Wśród buszu i czarowników ... Efekty badań afrykanistycznych oryginalnie publikował Czekanowski, wraz z innymi członkami ekspedycji, w serii Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908. Unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1910–1927. W jej ramach ukazało się m.in. pięciotomowe dzieło: J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischengebiet. Mpororo-Ruanda. Mit 4 Tafeln und einem musikalischen Anhang* von E. M. von Hornbostel, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1917, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, t. IV, *Anthropologische Beobachtungen im Nil-Kongo – Zwischengebiet*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1922, t. V, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Azande / Uele-Stämme / Niloten. Mit 167 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1927.*

Przy tłumaczeniu niewielkiego fragmentu *Forschungen ...* zamieszczonego we *Wśród buszu i czarowników ...* znajduje się informacja: „przel. Edward Folcik. Wybór i przekład na podstawie: Aleksander Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, Lipsk 1911–1927, s. 252–270”. Niewątpliwie mamy do czynienia z pomyłką w imieniu. Skrótowy opis bibliograficzny, w którym nie ma odwołania do podtytułu *Forschungen ...*, nie ułatwia identyfikacji tego fragmentu, ponieważ w większości bibliotek prace Jana Czekanowskiego są katalogowane jako część nadrzędnej serii. Ponadto we wskazanym wydaniu *Forschungen ...* tłumaczone fragmenty w rzeczywistości zamieszczone są na stronach 217–232, w obrębie rozdziału 10. *Familienangelegenheiten* (Sprawy rodzinne).

³ L. Sapieha, „Długie wieki panowali Watussi nad swym krajem ...”, w: *Wśród buszu i czarowników ...* Wybór na podstawie: L. Sapieha, *Wulkany Kivu. Wspomnienia z podróży*, Kraków 1934, s. 128–150.

⁴ Antoniego Jakubskiego na temat wyprawy do Afryki Środkowej, Antoniego Dębczyńskiego o „szczepach kongoliańskich”, wspomnienia Henryka Gordziałowskiego z Kongo Belgijskiego oraz Jerzego Chmielowskiego z pobytu w Angoli.

⁵ Podwójny sposób zapisu nazwy tego państwa jest śladem odmiennych wpływów kolonialnych: niemiecka forma Ruanda jest fonetycznym odpowiednikiem angielskiej, później przyjętej przez Belgów formy Rwanda. W tekście będę się przeważnie posługiwać, ze względu na analizowany materiał, nazwą Ruanda, mimo iż obecnie oficjalną nazwa tego państwa jest Rwanda.

dziesięcioleciach XX w. Autorzy obu przekazów, wychodząc od odrębnych przesłańek i w przewadze zwracając uwagę na inne zjawiska, zarazem nie tylko niezależnie od siebie dotyczą podobnych tematów, ale i dokumentują zakres oraz charakter zmiany kulturowej, dokonującej się pod wpływem procesów kolonizacyjnych i kontaktów z europejską cywilizacją naukowo-techniczną.

Od końca XIX w., w wyniku ustaleń poczynionych w trakcie kongresu berlińskiego (1878), ustanawiających nowy ład w świecie po zwycięstwie Rosji nad Turcją Osmanów, dzisiejsze tereny Rwandy i Burundi znalazły się w strefie wpływów niemieckich i stosunkowo szybko stały się częścią Niemieckiej Afryki Wschodniej. Utrwalony podówczas porządek kolonialny, w wyniku którego najpotężniejsze państwa europejskie przejęły kontrolę nad podzielonymi obszarami innych kontynentów, przetrwał do zakończenia I wojny światowej. W wyniku postanowień traktatu wersalskiego (1919) i podziału Niemieckiej Afryki Wschodniej przez aliantów, Rwandę otrzymała Belgia, której wojska opanowały ten obszar już w trakcie działań wojennych. Zachowane z tego okresu niemieckie kartki pocztowe są konsekwentnie opatrywane informacją: „Niemiecka Afryka Wschodnia (pod okupacją belgijską)”. Trzy lata później, w roku 1922, Liga Narodów zalegalizowała zastaną sytuację, obejmując jednocześnie wspomniane terytorium swoim mandatem. Po kolejnych trzech latach Belgowie połączyli państwo Rwanda–Burundi z Kongiem Belgijskim. Po II wojnie światowej (1946) otrzymało ono status terytorium powierniczego ONZ. W wyniku utraty przez Belgów Konga kraje wchodzące w jego skład uzyskały w 1962 r. niepodległość: Rwanda jako republika, Burundi jako monarchia konstytucyjna.

Ten krótki rys historyczny wydaje się nieodzowny dla zrozumienia niuansów, które upodobniają do siebie lub różnicują analizowane relacje. Obie dotyczą mniej więcej tego samego obszaru, ale jednocześnie zawierają wyraźne ślady nieco odmiennych uwarunkowań historyczno-politycznych, w jakich Czekanowski, a potem Sapieha dokonywali swoich obserwacji. Należy ponadto pamiętać, że praca pierwszego miała z założenia charakter naukowo-badawczy, podczas gdy drugi praktycznie odwoływał się do konwencji opisu podróżniczego. Był to jednak opis na tyle skrupulatny, by z perspektywy czasu umożliwić interpretację niektórych symptomów zmiany kulturowej, jaka dokonała się w tym rejonie Afryki na przestrzeni 20 lat.

Jan Czekanowski, który wyjechał do Afryki z Berlina na początku maja 1907 r. w ramach wyprawy zorganizowanej przez księcia Adolfa Fryderyka Meklemburskiego, mógł przez dwa lata (do czerwca 1909 r.) prowadzić badania z zakresu antropologii fizycznej i etnologii na środkowowschodnich obszarach kontynentu.

Zintensyfikowały się one po formalnym zakończeniu głównego etapu ekspedycji, gdy polski antropolog postanowił nie wracać do Niemiec i zaczął wcielać w życie własną koncepcję badań. Jak pisze Kuczyński:

Czekanowski po sformułowaniu swojej kolumny w pierwszej fazie kierowania swą grupą zwiedził Ugandę i Rwandę-Burundi, między Jeziorem Wiktorii a Njudo w sąsiedztwie jeziora Kiwu [...]. W drugiej fazie wyprawy Czekanowski przebył drogę od jeziora Kiwu, przez rozległe terytorium późniejszego Parku Narodowego Alberta, Jezioro Edwarda i okrążając masyw Ruwenzori dotarł do Fortu Portal, gdzie założył czasową bazę wyprawy [...]. Przecinając dział wodny między rzekami Adjamu i Uele, podążył nad górny bieg Ituri na obszary zamieszkałe przez Pigmejów⁶.

Efektem tej wyprawy stała się seria opisów kultur afrykańskich, w których etnograf

zgodnie z właściwym sobie rozumieniem przedmiotu i celu nauk antropologiczno-etnologicznych dokonał przez monografie poszczególnych plemion analizy ich kultury materialnej, społecznej i duchowej [...]. Według niego rubież antropologiczno-etnograficzna przebiega wzdłuż wielkiej zapadliny międzyjezierniej, mimo że po obu jej stronach występuje ludność należąca do rodziny Bantu. Analiza formy i funkcji katalogu faktów kulturowych, a więc uprawy i hodowli, konstrukcji chat, odzieży, instrumentów muzycznych, narzędzi i techniki pracy, organizacji społecznej, zwyczajów i obyczajów, wierzeń, form pochówków itp., legła u podstaw wydzielenia na badanym obszarze 5 prowincji kulturowych: Międzyjezierze, Mongbetu (między Aruwimi i Uele), prowincja nilocka (od Bahr-el Chazel do Wiktorii–Nyansa), Azande, prowincja dziewiczego lasu. Interesujące są zawarte w książce opisy struktury społecznej badanych plemion, zwłaszcza odnoszące się do rozkładu organizacji opartej na egzogamicznym patriarchacie⁷.

Do charakterystyki podobieństw i różnic w stylu życia sąsiadujących ze sobą plemion wykorzystuje Czekanowski metodę opisowo-porównawczą. Jest ona jednak wzbogacona o wyraziste profile, pozwalające każdorazowo na dookreślenie podstawy dokonywanego porównania. Kuczyński uznaje te profile za „katalog faktów kulturowych”, pozostających w kręgu klasycznych zainteresowań etnograficznych. Istnienie tego „katalogu” bądź też raczej początku klasyfikacji

⁶ A. Kuczyński, *Relacja Jana Czekanowskiego, w: Wśród buszu i czarowników ...*, s. 289–290.

⁷ Tamże, s. 291–292.

dziedzin kultury zdecydowanie ułatwiało pracę Czekanowskiemu. Opisujać załoty, zasady zawierania małżeństw, pozycję kobiety w rodzinie, wiedzę medyczną czy szczegóły pochówku badacz często wskazuje na podobieństwa bądź różnice występujące w odniesieniu do danego „faktu” między poszczególnymi plemionami i, co ważniejsze, w obrębie jednego plemienia, ale podzielonego i rozproszonego na dużym terytorium.

Stosunkowo niewiele dowiadujemy się z tego fragmentu relacji o poprzednich formach istnienia i zasadach funkcjonowania wspomnianych faktów kulturowych. W opisie są one często przedstawione jako obecne, a zarazem tradycyjne, co wskazywałoby na niski stopień dynamiki zmiany kulturowej w tym rejonie Afryki w początkach XX w. Czekanowski z konieczności koncentruje się na ujęciu synchronicznym, relacjonuje zjawiska i uwarunkowania, jakie dane mu było obserwować lub poznać na podstawie rozmów z miejscowymi misjonarzami. Oficjalna obecność misjonarzy niemieckich na tych terenach datuje się od 1902 r., chociaż nieliczni pojawili się wcześniej. Był to zatem okres na tyle długi, by zapoznać się z miejscowymi językami i za ich pośrednictwem dotrzeć nie tylko do istotnych informacji z przeszłości, ale i zebrać wiedzę o podtrzymywanych miejscowych tradycjach. Korzystający z tego źródła etnograf miał szansę zweryfikowania części obserwacji własnych i włączenia ich w opisy monograficzne. Powstała w ten sposób dokumentacja, która odzwierciedla stan podówczas aktualny, a niekiedy akcentuje wariantowość rozwiązań spotykanych na stosunkowo niewielkim obszarze. W przypadku „królestwa Ruandy i Urundi” są to różnice wynikające nie tylko ze współistnienia trzech odmiennych etnicznie i kulturowo plemion: Batutsi, Bahutu i Bantu⁸, ale i z odmiennych tradycji zachowywanych w obrębie tego samego plemienia rozrzuconego na większym obszarze. Tak się dzieje przykładowo wtedy, gdy Czekanowski zestawia niektóre zwyczaje obowiązujące wśród Bahutu. Wartość, jaką członkowie tego plemienia przywiązują do ziemi i rolnictwa – prymarnych dla siebie środków utrzymania – w sposób oczywisty przekłada się na stabilizację i ograniczenie mobilności. To z kolei nie sprzyja wymianie i modyfikacji odziedziczonych zwyczajów oraz nawyków. Jak większość rolników, Bahutu zachowują tradycje, ale są to tradycje zróżnicowane regionalnie. Czekanowski, opisując tę wariantywność, prezentuje ją tak, jak gdyby porównywał sposoby zachowania chłopów europejskich, pielęgnujących w nieodległych często wsiach rozwiązania alternatywne. Wskazuje

⁸ Czekanowski stosuje pisownię Batutsi, Bahutu i Bantu; Sapieha – Watussi i Wahutu, natomiast w tłumaczonym przez Folcika fragmencie *Forschungen...* mamy Watussi, ale zestawione z Bahutu. W tym artykule posługiwać się będę właśnie formą Watussi, zachowam też formę Bahutu.

więc na różnice dotyczące znaczenia samej instytucji małżeństwa, zwyczajów związanych z zalotami i sposobami zapłaty za narzeczoną. Przy okazji zwraca uwagę na to, co dla rolników w każdej części świata ma wartość szczególną: na pożytki i prestiż płynące z posiadania udomowionych zwierząt gospodarskich. Żyjąc w bezpośrednim sąsiedztwie Watussi, pasterzy i właścicieli wielkich stad, Bahutu nie mogli zlekceważyć pierwszorzędного znaczenia krowy, chociaż i owca stanowiła dla nich istotny element wymiany.

W Ruandzie północnej, gdzie dotąd Bahutu są niemal całkowicie wolni, zawarcie małżeństwa jest aktem politycznym wielkiej wagi, stanowiąc krok w kierunku integracji. W Nduga, gdzie chłopci nie mają żadnego znaczenia politycznego, również ich małżeństwa pozbawione są znaczenia. Z okolicznością tą wiąże się także różnica w cenach nabycia narzeczonych. Są one bardzo wysokie na północy i bardzo niskie w Nduga. Dlatego też stabilność zawartych związków jest na północy znacznie większa⁹.

U Bahutu z Kissaka opłaty i podarunki nie są tak duże. Narzeczony płaci za żonę sześć do ośmiu motyk lub też często doti (cztery jardy) materiału i jedną owcę. Ojciec narzeczonej daje w posagu motykę, jego siostra zaś owcę. Natomiast ilości wypitego przy tej okazji piwa są dość znaczne. U Bugoye, gdzie za dziewczynę daje się często krowę, można również odslużyć zapłatę za żonę. Tej wartości kupna dziewczęta zawdzięczają również komplementy, w których eleganccy kawalerowie porównują je z krowami¹⁰.

Różnice regionalne dotyczą także specjalistycznych umiejętności i kompetencji: „Jeżeli matka umrze przy porodzie, w Ussuwi i Bukumbi wykonuje się dla ratowania dziecka cięcie cesarskie. W Kissaka i Mulera nie mają ponoć odwagi wykonywać takie operacje”¹¹.

Charakter zajęć wykonywanych przez rolników owocuje określonymi formami obyczajowymi. Uprawa ziemi wymusza współpracę wszystkich domowników, a co za tym idzie – konieczność częstego przebywania poza domem także kobiet, co czyni bezprzedmiotowym ewentualny nakaz unikania przez nich wzroku obcych mężczyzn. Jednocześnie cenione są jako współpracowniczki, matki i gospodynie. Stąd podarki ślubne, wśród których pojawiają się te najdroższe, czyli krowa czy owca, oraz te użytkowo-symboliczne, jak motyka, będąca składnikiem ekwiwalentem pieniądza i podstawowym towarem wymiennym. W każdym

⁹ J. Czekanowski „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju” ..., s. 294.

¹⁰ Tamże, s. 296.

¹¹ Tamże, s. 303.

jednak przypadku godziwa zapłata za kobietę wzmacnia jej pozycję w rodzinie i zwiększa trwałość małżeństwa, umacniającego sieć rodzinnych aliansów.

Wśród plemion zamieszkujących Ruandę kobieta stanowi przede wszystkim siłę roboczą, zatem ich liczbę w gospodarstwie domowym można uznać za miarę dobrobytu. Biednych w ogóle nie stać na żonę, mało zamożni mają tylko jedną, natomiast bardziej majątni, stanowiący mniejszość, mają dwie, a nawet kilka żon. Dlatego też Watussi mają więcej żon niż Bahutu. Chociaż kobieta wyżywi się sama, i cena kupna żony jest u Bahutu niewysoka, to jednak mężczyzna musi każdej żonie zbudować dom i utrzymać go. Ilość niezbędnej do tego pracy przy małej trwałości słomianych budowli wydaje się stanowić ważną okoliczność ograniczającą poligamię. Zdarza się co prawda, że kilka żon potrafi żyć zgodnie w jednym domu, ale brak osobnej chaty kobieta odczuwa jako poważną krzywdę, która najczęściej staje się przyczyną jej odejścia¹².

Warto podkreślić, że podstawowym przedmiotem zainteresowania Czekanowskiego w omawianej relacji jest przede wszystkim status i pozycja kobiety Bahutu. Wywód, pozornie poświęcony mieszkankom całej Ruandy, ujawnia przy wnikliwszej lekturze, że uwaga badacza skoncentrowana jest na próbie zrekonstruowania tradycyjnych zwyczajów związanych z zawieraniem małżeństwa w prowincji Mulera, podówczas zamieszkałej w przewadze przez wolnych Bahutu, dysponujących na tym terenie własnym bydłem. W pozostałej części kraju bydło należało przede wszystkim do Watussi, a nominalnie do władcy.

Początkowo wzmianki o Bahutu są w tekście rozproszone, a Czekanowski przywołuje rejon Mulera przy okazji porównania go z innymi rejonami Ruandy. Píše na przykład: „W Mulera, gdzie cena żony przy większej zamożności Bahutu jest wysoka, bez krowy nie można otrzymać kobiety”¹³ lub:

W Mulera zawarcie małżeństwa jest według słów krajowców aktem wymiany między dwoma klanami. Jeden klan dostarcza krowę z rogami – *ntuku*, która stanowi cenę za narzeczoną, drugi klan daje krowę bez rogów – *nkunge*, tzn. narzeczoną. Żona na równi z krową jest dobrem rodzinnym. Można ją przyjąć w spadku po śmierci jej męża, żeby nie zwracać ceny zapłaconej za narzeczoną, łącznie z potomstwem. Dziedziczenie żony zwane jest *kutshura*¹⁴.

¹² Tamże, s. 293.

¹³ Tamże, s. 296.

¹⁴ Tamże, s. 295.

Właściwy, obszerny opis sposobów aranżowania małżeństwa, układów, tradycyjnych form zapłaty za narzeczoną, wreszcie samej ceremonii zawarcia związku oraz praw i obowiązków mężatki rozpoczyna się od stwierdzenia:

Małżeństwa z dziewczętami, które miały już kontakty seksualne zdarzają się co prawda, ale zła opinia, przynajmniej w Mulera, stwarza podobno trudności w znalezieniu męża, chociaż w ogóle jest to dość łatwe. Kiedy w Mulera gospodarz chce ożenić syna, rozgląda się za dziewczyną, która zapewniłaby mu ważnych sojuszników w kręgu jej krewnych¹⁵.

Niemal cała relacja Czekanowskiego dotyczy zwyczajów wolnych Bahutu, obejmując wierzenia i obrzędy towarzyszące ich społeczności od narodzin do śmierci. Można zatem uznać za swoisty paradoks, że Antoni Kuczyński nadał temu fragmentowi tytuł *„Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”*, będący cytatem z tłumaczonego tekstu, ale nawiązującym do zwyczajów pogrzebowych w Kissaka¹⁶, gdzie przewagę stanowili Watussi. Niewątpliwie wybrana formuła brzmi lepiej dla Europejczyka niż drugi człon wskazanej przez Czekanowskiego alternatywy: „W Kissaka zmarłego, zgodnie z jego wolą, grzebie się w bananowym gaju lub wrzuca do papirusowego bagna”¹⁷. Tymczasem reprezentatywna dla podstawowej części relacji forma pogrzebu w Mulera wskazuje na zupełnie inną tradycję: „Bahutu z Mulera grzebią swoich zmarłych, tak samo jak Bantu w sąsiedniej kotlinie Konga”¹⁸ oraz „Wśród Bahutu mieszkających w Mulera istnieje powszechny zwyczaj grzebania zmarłych. Grób jest przy tym tak głęboki, że grabarz mieści się w nim razem z głową. Tylko zabitych układa się w pieczarach”¹⁹. Nawiasem mówiąc, wszystkie te tradycyjne formy pochówku znalazły swoje odzwierciedlenie w czasie rzezi rwandyjskiej w 1994 r., budząc wśród obserwatorów europejskich grozę, wywołaną już nie tylko masowymi egzekucjami, ale i „brakiem poszanowania” dla ciał pomordowanych. Bulwersowały zwłaszcza stosy trupów w papirusowych bagnach.

Nacisk, jaki kładł Czekanowski na gromadzenie informacji niezbędnych do sporządzenia monograficznego opisu zwyczajów poszczególnych plemion,

¹⁵ Tamże, s. 296.

¹⁶ Kissaka, dzisiaj Gisaka, obszar w rejonie prowincji Wschodniej Rwandy, oddalony o ok. 50 km od Kigali, obecnej stolicy kraju. Natomiast Mulera (Mulere) to obszar położony na północnym zachodzie, na granicy Rwandy i Ugandy, w pobliżu wygasłego wulkanu Muhabura. W początkach XX w. prowincją centralną była Nduga, a siedzibą władcy – Niansa.

¹⁷ J. Czekanowski, *„Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”* ..., s. 305.

¹⁸ Tamże, s. 306.

¹⁹ Tamże, s. 305.

pozwala zrozumieć, dlaczego w analizowanej relacji koncentruje się on na tradycjach Bahutu, przyjmując jednocześnie, że są one aktualne w momencie ich dokumentowania. W wybranym przez Kuczyńskiego fragmencie niewiele można znaleźć danych na temat specyfiki kulturowej Watussi, mimo że ranga tego plemienia wśród innych ludów ruandyjskich jest niewątpliwie najwyższa.

Przyjęty tu przez Czekanowskiego profil badawczy, za który uznać trzeba próbę prezentacji społecznej rangi kobiety w Ruandzie, pozwolił mu nie tylko na monograficzny opis uwarunkowań dotyczących kobiet Bahutu, ale i na sformułowanie cennych uwag na temat ich statusu u Watussi i Bantu. Status ten jest uzależniony od kilku czynników: kobieta w Ruandzie może być jedyną żoną, jedną z żon, konkubina bądź niewolnicą; pozycja tych ostatnich „zbliżona jest do pozycji pozostałych żon i najczęściej otrzymują one również własne chaty”²⁰.

Osobna chata zapewnia kobiecie prestiż i jest podstawą poczucia stabilizacji. Dotyczy to zarówno Watussi, jak i Bahutu. Żony zamożnych mężczyzn, zgodnie z obserwacją Czekanowskiego, niechętnie mieszkają razem, choć wiele czynności wykonują wspólnie. Warto zapamiętać tę obserwację, bowiem Sapieha odmiennie opisuje wspomniane relacje. Jednocześnie u Watussi istnieje instytucja „domu kobiet”, w którym można wykonywać wspólnie niektóre czynności. Rola tego domu nie jest jasna; kobiety mają w nim spędzać „cały dzień”, ale jednocześnie niespodziewane wkroczenie obcego do zagrody powoduje ucieczkę spłoszonych niewiast:

Zamożne kobiety spędzają czas na drobnych pracach ręcznych, jak np. wyplatanie kunsztownych koszyczków, i podobno raczą się przy tym nader obficie piwem. Przebywają cały dzień w domu kobiet (kagondo) i dlatego bardzo rzadko nadarza się okazja zobaczenia kobiet z plemienia Watussi. Jeżeli zaskoczy się jakąś zagrodę nieoczekiwaną wizytą, można co najwyżej ujrzeć parę uciekających postaci, które dają się poznać jako kobiety po widocznych na nogach bransoletach z trawy (butega)²¹.

Między obyczajowością uprawiających ziemię i hodowców bydła jest znacząca różnica. Watussi, pasterze i wojownicy, według relacji Czekanowskiego, zazdrośnie chronią swoje kobiety przed obcymi. Szczególnie wyraźnie widać to w rodzinach z wyższych warstw społecznych, w tym w rodzinie królewskiej. Gdy badacz przebywał w Afryce, Rwandą rządził Juhi Musinga (Yuhi V,

²⁰ Tamże, s. 300.

²¹ Tamże, s. 294.

1883–1944), w oficjalnych relacjach europejskich tytułowany królem. Niewątpliwie był on władcą absolutnym w społeczeństwie zhierarchizowanym i zorganizowanym na wzór feudalny. Objął tron w 1886 r., ale początkowo rządy w jego imieniu sprawowali matka i jej brat. W 1931 r. został odsunięty od władzy przez administrację belgijską z powodu odmowy przejścia na katolicyzm oraz braku chęci lub umiejętności współpracy z podległymi mu naczelnikami. Zastąpił go syn, Mutara III²². W czasie wyprawy księcia Adolfa Meklemburskiego Musinga miał 24 lata i formalnie sprawował niepodzielną władzę. Z relacji Czekanowskiego wynika, że rządząc silną ręką, utrzymywał w kraju porządek i gwarantował swoim poddanym poczucie bezpieczeństwa. Jednak obecność nielicznych wprawdzie, ale znaczących urzędników kolonialnych musiała wpływać na ten zakres samorządności, ograniczany dodatkowo imperatywem posłuszeństwa wobec matki: „Kobieta zajmuje wysoką i szanowaną pozycję przede wszystkim jako matka. Znajduje to szczególnie wyraz we wpływach, jakimi cieszy się królowa matka. Królewski syn, który stracił matkę, nie może już wstąpić na tron”²³.

Czekanowskiemu nieobce były stosunki panujące na dworze rwandyjskiego władcy, aczkolwiek opisywał je stosunkowo pobieżnie. W I tomie *Forschungen...*, w rozdziale 12, zatytułowanym *König und Staat*, notuje: „Po raz pierwszy miałem zaszczyt ujrzeć jego czarny majestat 10 sierpnia 1907 roku”²⁴. Prawdopodobnie towarzyszył wówczas księciu meklemburskiemu w trakcie oficjalnej wizyty u króla. Musinga przyjął gości w królewskim diademie i uroczystym stroju, a towarzyszyła mu gwardia przyboczna. Czekanowski nie był w stanie rozstrzygnąć, na ile ten ceremoniał miał charakter tradycyjny, a na ile był wynikiem wpływów europejskich. W ocenie badacza władca był próżny i łasy na komplementy²⁵. W trakcie wizyty przejawiał żywe zainteresowanie nowinkami technicznymi, w tym zwłaszcza fonografem – słuchał odtwarzanych pieśni ruandyjskich, a z repertuaru europejskiego najbardziej odpowiadały mu rytmiczne marsze wojskowe²⁶. Musinga był niemal rówieśnikiem Czekanowskiego, obaj w chwili spotkania mieli po dwadzieścia kilka lat. Pierwszy od dziecka był królem i nie opuszczał

²² Mutara III Rudahigwa (1911–1959) był królem Rwandy w latach 1931–1951. W 1943 r. przyjął chrzest w obrządku katolickim oraz chrześcijańskie imię Charles de Leon Pierre; był znany też jako Charles III Mutara Rudahigwa. Za jego panowania część mieszkańców Rwandy, zwłaszcza Bahutu, przyjęła katolicyzm. Na miejscu dawnej siedziby królów ruandyjskich na wzgórzu Rwesero w Nyanza wznosił nową, w której nigdy nie zamieszkał. Obecnie znajduje się w niej Muzeum Sztuki Rwesero.

²³ J. Czekanowski, „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”..., s. 294.

²⁴ Tenże, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. 1, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda...*, s. 253.

²⁵ Por. tamże, s. 254.

²⁶ Por. tamże, s. 255.

Ruandy Centralnej, drugi wyjechał z rodzinnego kraju, za granicą skończył studia (1906), w kilka miesięcy później zrobił doktorat (1907), rozpoczął pracę w Królewskim Muzeum Ludoznawczym w Berlinie i przybył do Afryki jako badacz. Spotkanie tych dwóch młodych mężczyzn było klasycznym spotkaniem dwóch światów. Relację na ten temat sporządził tylko jeden z nich.

Sądząc z opisu Czekanowskiego, każdy władca Ruandy z założenia cieszy się autorytetem, który graniczy z kultem. Może nim zostać jedynie syn poprzedniego króla, wybierany spośród wielu pretendentów. Ten właściwy, który może „zjeść bęben” („Trommel essen”), czyli zostać królem, musi posiadać żyjącą matkę. Ponieważ nowy władca najczęściej jest młodociany, w jego imieniu sprawują rządy matka oraz regent, którym jest z reguły jej brat. W przypadku Musingi był nim jego wuj Kabare²⁷. „Gdy Musinga został Juhi Musinga, jego matka Kanzogera otrzymała tytuł Nyina Juhi”²⁸. Ponad pół wieku później Czekanowski opublikował uzupełnienie swoich badań w języku polskim²⁹ i zamieścił w nim znaczące uzupełnienie:

Wielkiego króla Ruandy Lwabugeri Kigeri miała otruć jego małżonka Kanzogera, torująca w ten sposób drogę do dziedzictwa swojemu synowi Musindze, którego ojciec nie chciał uznać, co wyłączało go z kategorii pretendentów. Poparł go jednak jego potężny wuj, brat Kanzogery, osobisty wróg nieboszczyka, który go ongi kazał wykastrować po złapaniu *in flagranti* z jedną ze swoich ukochanych żon. Po trzyletnim zamęcie, w ciągu którego wymordowano prawie wszystkich potomków, w roku 1897 niemieckie władze okupacyjne uznały królem Ruandy nieletniego Juhi Musingę, syna Kanzogery i wyznaczyły na regenta jego wuja Kabarego [...]. Kabare nie mógł ubiegać się o uznanie go królem nie z tego powodu, że był kastratem. Prawowitym królem Ruandy może być jedynie członek klanu Baniagina, zrodzony z kobiety przynależnej do klanu Bega, co bardzo redukuje liczbę pretendentów, stanowiących plagę powodującą fatalne wojny domowe³⁰.

Ruandyjski władca jest wszechmocny, jest nominalnym właścicielem całej ziemi i bydła, spotkanie z nim stanowi przywilej, rządzi zaś za pośrednictwem wielkich wasali i urzędników³¹. „Bagaragu”, władający w imieniu

²⁷ Por. tamże, s. 255–256.

²⁸ Tamże, s. 256.

²⁹ J. Czekanowski, *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjezierza*, „Przegląd Socjologiczny” 1961 (t. 15), s. 21–60.

³⁰ Tamże, s. 48.

³¹ Por. tenże, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. 1, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda...*, s. 256.

króla prowincjami, pełnią okresowo obowiązkową służbę na dworze. To pozwala na ich kontrolę i stabilizuje państwo³². Dwór monarchy składa się z lokalnej arystokracji oraz z „bagaragu”. Władca posiada także swój „harem”, ale – jak pisze Czekanowski – „dwór królowej matki z królewskim haremem nie ma nic wspólnego. Gdy Kanzogera otrzymała wiadomość o przyjeździe naszej ekspedycji, oddaliła się, ale żony Musingi pozostały przy nim”³³ – nie oznacza to, że pokazywały się one publicznie. Natomiast gdy antropolog wspólnie z Feliksem Dufaysem zaczął odtwarzać przed władcą pieśni z fonografu, jego żony przysłuchiwały się im zza przegrody/ściany zrobionej z maty. „Ale to dwór królowej-matki – zauważa Czekanowski – stanowi centralny punkt w życiu ruandyjskich kobiet”³⁴. W trakcie wizyty „Muzinga na pytanie, co to znaczy »danga bagasini« odpowiedział jego wysokości księciu Meklemburgii, że to »askari wangu« (moi żołnierze)”³⁵. „Danga bagasini”, czyli swego rodzaju gwardia przyboczna, są częścią dworu Musingi, podobnie jak muzycy. „Orkiestrę dworską stanowią Bahutu i Batwa. Śpiewakami są Batwa, a na bębnach grają Bahutu. Muzycy tworzą zamkniętą korporację wybieraną na każdy miesiąc”³⁶.

Na dworze obowiązywała etykieta. „Król zawsze jada samotnie, ewentualnie w pewnych godzinach jedynie z mężczyznami. Jedzenie i napoje przygotowują Bahutu”³⁷. Sypiał najczęściej do godz. 11. „Niemal zawsze mogłem go spotkać między 11 a 12” – pisze Czekanowski, dodając jednocześnie, że w tym czasie próbował nawet określić dokładnie „kolor jego błękitnych oczu”³⁸. Wieczorami król długo przesiadywał nad piwem, a „jego nadworni muzycy musieli czuwać przez całą noc”, ponieważ nawet do godziny 5 nad ranem Musinga przysłuchiwał się bębnom³⁹. W czasie podróży król był zwyczajowo noszony w „małej chatce” przez tragarzy Batwa⁴⁰. Ci nie byli zadowoleni ze swojej sytuacji i opowiadali „z tęsknotą”, że „niegdyś było wiele mięsa. A teraz Batwa nic nie znaczą”⁴¹. Zgodnie z tradycją król powinien co jakiś czas objeżdżać kraj, ale nie wolno mu przekroczyć granicy centralnej prowincji – tę informację podaje Czekanowski

³² Por. tamże, s. 258.

³³ Tamże, s. 258–259.

³⁴ Tamże, s. 259.

³⁵ Tamże. Oznacza to, że rozmowa toczyła się w kilku językach.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 259–260.

⁴⁰ Tamże, s. 260.

⁴¹ Tamże.

za prof. Hansem Meyerem⁴², sugerując jednocześnie, że wpływy europejskie modyfikowały ów zwyczaj.

Obraz Musingi, jaki wylania się z tego opisu, nie jest ani nadmiernie szczegółowy, ani nadto przychylny. We fragmencie zamieszczonym w antologii Kuczyńskiego o młodym królu pisze badacz także bez specjalnych rewerencji: „Podczas pobytu ekspedycji w Niansa dr Schuboltz⁴³ na próżno starał się uzyskać od Musingi pozwolenie na sfotografowanie jego żon. Musinga czynił co prawda obietnice, słowa jednak nie dotrzymał”⁴⁴.

Czekanowski nie analizuje powodów, dla których ruandyjski władca nie wydał doktorowi Schuboltzowi stosownego zezwolenia. Nie wiadomo też, czy podejmował osobiste próby pertraktacji w tej sprawie. Mógł domniemywać, że za decyzją Musingi kryje się wola jego wszechwładnej matki, co potwierdzałoby tezę o wysokiej pozycji rwandyjskich kobiet. Przy okazji wysnuwa jednak dwa, poniekąd sprzeczne wewnętrznie wnioski: z jednej strony sugeruje, że kobiety Watussi prowadzą życie w głębokiej izolacji (przynajmniej w Nyansa/Niansa, gdzie znajdowała się królewska rezydencja), ale z drugiej twierdzi, że na prowincji mają one bezpośredni wpływ na rządy i nie cofają się przed rękoczynami:

W Niansa w ogóle nie można było zobaczyć kobiet. Podczas trzytygodniowego pobytu spotkałem tylko ostatniego dnia dwie niezbyt młode niewiasty. W Ruandzie nierzadko słyszy się skargi na rządy kobiet. Przede wszystkim uskarżają się chłopci na żony naczelników, które, zwłaszcza pod nieobecność małżonków, podobno mocno dają się im we znaki. Kilkakrotnie słyszałem o Bahutu, którzy zostali pobici przez kobiety Watussi i mocno okaleczeni od uderzeń kijami⁴⁵.

Nie można wykluczyć, że niechęć do pokazywania się kobiet Watussi w przestrzeni publicznej oraz unikanie fotografowania wynikało ze złych doświadczeń kolonialnych – w rejonie Afryki Środkowo-Wschodniej liczne plemiona próbowały zbrojnie odeprzeć agresorów, co skutkowało niszczeniem całych wsi, rabunkami

⁴² Por. H. Meyer, *Reiseberichte von Prof. Dr. Hans Meyer, „Deutsch-Ostafrika. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten“* 1911 (R. 24), s. 347. Przytaczam za: J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. 1, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda...*, s. 260.

⁴³ Właściwie: Hermann Schuboltz. Por. m.in.: H. Schuboltz, *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908. Unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg*; t. 4, *Zoologie II*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1913. Por. także: tenże, *Vorläufiger Bericht über die Reise und die zoologischen Ergebnisse der Deutschen Zentralafrika-Expedition 1907–08*, „Sitzungsberichte der Gesellschaft Naturforschender Freunde zu Berlin“ 1909, nr 7, s. 383–410.

⁴⁴ J. Czekanowski, „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju” ..., s. 294.

⁴⁵ Tamże.

i gwałtami. Być może przyczyny były inne i bardziej złożone, np. izolowanie/izolowanie się kobiet z zamożnych rodzin wynikało z lęku przed porwaniem, ze wskazań etykietałnych lub względów religijnych. Czekanowski nie rozstrzyga tego jednoznacznie, ale notuje fakt, z którym polemizować nie sposób. Kontekst jego badań był jednak szczególny. Uwiecznianie kobiet afrykańskich, których nagość silnie kontrastowała z europejskimi normami obyczajowymi, stanowiło wówczas element konwencji etnograficznej, opartej na imperatywie wykorzystywania osiągnięć technicznych, w tym aparatu fotograficznego do dokumentowania materiałów niezbędnych w badaniach z zakresu antropologii fizycznej i kulturowej. W atlasach Czekanowskiego mamy między innymi ujęcia kobiet wykonujących codzienne prace zrobione z większej odległości oraz fotografie wyraźnie pozowane, które w zbliżeniu ujawniają podobieństwo lub zróżnicowanie typów antropologicznych. Niechęć, zirytowanie lub rezygnacja, malujące się na twarzach modelek wskazywałyby na to, że nie były one uszczęśliwione tą formą zainteresowania. Są to jednak w przewadze zdjęcia kobiet z niższych warstw społecznych – afrykańskie arystokratki wyraźnie stroniły od aparatów i ich właścicieli. Mężczyźni nie zawsze mogli sobie na to pozwolić, czego najlepszym przykładem stał się sam władca. Czekanowski zrobił w 1907 r. znaną fotografię króla⁴⁶, którą zamieścił w trzecim tomie *Forschungen ...* (czyli w siódmej części *Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908 ...*). Towarzyszący zdjęciu komentarz ujawnia, że zasadniczym przedmiotem zainteresowania uczonego był w tym przypadku wygląd oraz szczegóły ubioru i biżuterii ruandyjskiego władcy, które można uznać za reprezentatywne dla Watussi/Batutsi:

Musinga jest synem i następcą Luabugiri Ligeri, którego hrabia von Gotzen odwiedził przy końcu maja 1894 roku. Zdjęcie przedstawia Musingę ubranego w zwykły strój plemienia Manyaruanda, składający się z dwóch bawełnianych części. Jedną z nich opasuje się wokół bioder, drugą zarzuca przez lewe ramię i zawiązuje na prawym ramieniu. Głowę zdobi wiele sznurów szklanych perełek. Większe ich wiązki, przeciągnięte przez dwa jakby rogowe amulety, leżą na włosach nad czołem i obejmują silnie wystającą tylną część głowy. Z nimi krzyżuje się jeden z przełożonych do przodu sznurów paciorków, sięgając do dolnego brzegu skroni.

Na ramionach i nogach Musinga nosi obręcz (imirero), zrobione z cienkiej wiązki trawy i oplecione spiralnie drutem. Obręcz na nogi są wzmocnione drutem żelaznym, naramienne są wykonane z miedzi i najczęściej ozdobione dużą szklaną perłą. Strój ten

⁴⁶ Tenze, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, karta 1, [s. 45].

uzupełnia nieodzowny kij pasterski. Z antropologicznego punktu widzenia Musingę można uznać za przedstawiciela Batutsi. Tak dla niego charakterystyczną produkcję spotyka się bardzo często wśród pasterskiej arystokracji Międzyjeziera⁴⁷.

W nawiązaniu bliższych kontaktów z królem przeszkadzała być może Czekanowskiemu nieznajomość języka lub ogólne założenia badawcze, które kazały mu ograniczać więzi interpersonalne na rzecz obiektywnego rejestrowania reprezentatywnych cech kulturowych. Afryka w tym czasie była kontynentem słabo znanym w Europie. Informacje na temat krajów i ludzi zamieszkujących jego centralną część były bardzo cenne – tak naukowo, jak i politycznie. Szczegółowa monografia całego Międzyjeziera mogła być z powodzeniem wykorzystywana przy administrowaniu kolonizowanym obszarem i posiadała nieocenione walory dla europejskich polityków. A Czekanowski bardzo poważnie traktował swoje zadania. W tomie poświęconym Ruandzie podjął ambitne zadanie scharakteryzowania takich profili kulturowych jak:

Struktura polityczna, zachodni sąsiedzi, gęstość zaludnienia, ruch ludności, warunki zdrowotne, plemiona (Batutsi, Bahutu, Batwa), zatrudnienie ludności, rolnictwo, leśnictwo, hodowla bydła, polowanie, pszczelarstwo, wędkarstwo, handel, produkcja piwa, preparaty tytoniowe, wyroby koszykarskie, garncarstwo, przemysł drzewny, przemysł metalowy, kora przetwarzana w tkaniny, obróbka futra, wymiana towarów, ceny, handel, rynki, warunki drogowe, arterie komunikacyjne, odzież, biżuteria, untensylia do palenia (tytoniu), pielęgnacja ciała, broń (dzida, łuk, strzałki i kolczan, broń sieczna, tarcza), stosunki w osiedlu, zagroda, budynek, wewnątrz domu, sprzęt gospodarstwa domowego, gospodarstwo domowe, rodzina, status kobiet, małżeństwo, stosunki pozamałżeńskie, rozwód, narodziny, śmierć, ochrona osobista, zemsta, „abaziru”, zakazy małżeństw, braterstwo krwi, społeczność klanowa, własność, król i państwo (król, „bagaragu”, sąd, etykieta, organizacja społeczna, organizacja polityczna, policja, podatki, sposoby prowadzenia wojny, prawo, wymiar sprawiedliwości, proces, procedura dowodowa), historia i chronologia Rwandy (Kissaka, Bugoye, kalendarz), kult przodków, podziemny świat, drzewa pamięci, imana i „batabazi”, „ryangombe” i jego „bagaragu”, „umugani rwa ryangombe”, tajne stowarzyszenia, inicjacja, tajny język, ofiara, wróżbici, czarownicy i szamani, wróżbiarstwo i marzenia senne, praktyka medyczna, kanibalizm i ludzka ofiara, ozdoby, tańce, gry⁴⁸.

⁴⁷ Tamże, s. 4. Tłum. – E.K.

⁴⁸ Podane wyżej profile badawcze zawarte są w spisie treści pierwszego tomu *Forschungen...* (a szósteo *Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908...*) i obejmują opisy prezentowane na stronach 102–377. Por. tenże, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischengebiet. Mpororo-Ruanda...*, s. ix–xii. Tłum. – E.K.

W oparciu o dokumentację dźwiękową odtworzył też teksty pieśni świątecznych i wojennych oraz zagadek, a także próbował charakteryzować lokalne dialekty i sporządzać ich słownik.

W wyodrębnionym przez Kuczyńskiego fragmencie *Forschungen ...* część ustaleń Czekanowskiego ma charakter ogólny i dotyczy całego terytorium Ruandy, część natomiast jest próbą uchwycenia różnic kulturowych między poszczególnymi plemionami. Gdy czytamy: „Kobieta w Ruandzie uchodzi, przynajmniej w zasadzie, za istotę niższą i małżonkowie publicznie nigdy nie jedzą razem, chociaż zwykle posilają się wspólnie w sytuacjach nieoficjalnych, jak to miałem możliwość wielokrotnie zaobserwować”⁴⁹ – to sugerowana implikacja jest co najmniej zastanawiająca. Przypisywanie kobiecie niższego z założenia statusu nie przekłada się automatycznie na zakaz wspólnego publicznego spożywania posiłków przez małżonków. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z odmiennym od europejskiego systemem rozdzielania tego, co oficjalne, od tego, co prywatne i być może wspólna konsumpcja zaliczana jest do sfery prywatnej, a może nawet intymnej (przypomnijmy, że Musinga jadał samotnie). Na Trobriandach wspólny publiczny posiłek był oznaką zawartego i skonsumowanego małżeństwa. Analogie są zawsze niebezpieczne, ale trudno wykluczyć, że ostentacyjne wspólne spożywanie czegoś przez dwoje ludzi stanowi wykroczenie w społeczności, w której kobiety są programowo usuwane z pola widzenia obcych. Pytanie, czy dotyczy to wszystkich kobiet i czy w całej Ruandzie, pozostaje otwarte w sytuacji, gdy Czekanowski zauważa zdecydowane różnice między wojowniczymi pasterzami Watussi a rolnikami Bahutu. Zwłaszcza że badacz, kontynuując wywód, pisze w tym samym akapicie:

Pomimo tych krzywdzących ograniczeń pozycję kobiety w Ruandzie należy uznać za stosunkowo dobrą. W ubogich gospodarstwach ciąży na niej co prawda praca domowa i uprawianie pola. Przy pracach polowych mężczyzna pomaga jednak w razie pilnej potrzeby, zawsze wykonując najcięższe roboty. Powinnością mężczyzny jest karczowanie buszu, budowanie chat i spichlerzy oraz pomoc przy kopaniu ziemi⁵⁰.

W tym przypadku „ubogie gospodarstwa” oznacza gospodarstwa rolnicze, a więc należące do Bahutu. Wypadałoby więc uznać, że mimo różnic (kobiety Watussi mają większe wpływy i potrafią samodzielnie sprawować władzę,

⁴⁹ J. Czekanowski, „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju” ..., s. 293.

⁵⁰ Tamże, s. 293–294.

ale z założenia nie powinny pokazywać się publicznie; kobiety Bahutu pracują na roli, ale korzystają z pomocy męża etc.) konstatacja Czekanowskiego jest słuszna: „pozycję kobiety w Ruandzie należy uznać za stosunkowo dobrą”.

Obiektywistyczny ton, w jakim Czekanowski prowadzi swoją relację, kontrastuje z inaczej uporządkowanym, udramatyzowanym wywodem Leona Sapiehy. Wydaje się, że głównym informatorem polskiego podróżnika, odwiedzającego Nyansa w czasie drugiej półtorarocznej wyprawy afrykańskiej, odbywanej w latach 1928–1930, był belgijski rezydent na dworze króla Musingi, niejaki p. Lenaerts. Pozyskane od niego wiadomości nie są sprzeczne z danymi Czekanowskiego (być może Belg znał po części *Forschungen* ...), ale w warstwie obyczajowej znacznie uszczegółowione i uporządkowane w sposób wskazujący na wielokrotne repetycje:

Wszędzie i zawsze były walki sukcesyjne pomiędzy kandydatami do tronu; cóż dopiero w Ruanda, gdzie następcę króla dziwne wyróżniały znaki. Musiał on mianowicie urodzić się z ziarnkiem sorgo w ustach, a oprócz tego posiadać bęben królewski. Dzisiejsza królowa matka, zwana Kansugera⁵¹, nosząca tytuł Nyira Yuhi, potrafiła przy pomocy swej rodziny żadnej władzy, urodzić syna, który miał ziarno sorgo w ustach. Chodziło tylko o bęben, który był w posiadaniu starszego brata Musingi, po innej matce. Przyszło do zaciętych walk, podczas których zwycięska partia Kansugi otoczyła dom przeciwnika, który, znając nieubłaganą swą macochę wołał, zamiast wydać się w jej ręce, podpalić swój dom, zginąć w płomieniach razem z cennym swym bębniem. Twierdzą jednak bojownicy Musingi, że bęben uratowano od płomieni, i zaczęły się teraz twarde rządy, które sprawowała w imieniu swego małego syna, ta czarna Kleopatra, Kansugera i jej brat Ruenankiko⁵².

Czekanowski w swojej relacji pomija ten mit legitymizujący objęcie tronu przez Musingę, ograniczając się do niewielkiej wzmianki: „Kobieta zajmuje wysoką i szanowaną pozycję przede wszystkim jako matka. Znajduje to szczególny wyraz we wpływach, jakimi cieszy się królowa matka”⁵³. Natomiast kwestię bębna sprowadza do wykładni idiomu „zjadać bęben”, czyli „zostać królem”. Wskazuje też na wuja i matkę jako zastępczych rodziców młodocianego władcy. Przy czym w jego relacji wuj nosił imię Kabare. Natomiast Ruenankiko jest wymieniany jako jeden z szesnastu najbardziej wpływowych wasali, zarządzających prowincją

⁵¹ Czekanowski stosuje zapis „Kanzogera”.

⁵² L. Sapieha, „Długie wieki panowali Watussi nad swym krajem” ..., s. 380.

⁵³ J. Czekanowski, „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju” ..., s. 294.

Bulemho na południowym stoku góry Ndisa⁵⁴. W opracowaniu Czekanowskiego nie natknęłam się na podawany przez Sapiechę mit wyjaśniający szczególną pozycję Watussi wśród plemion ruandyjskich:

Wszystkie narody, które choć trochę o swej historii myślały, mają legendy, tak i Watussi. Lubią tłumaczyć stosunek socjalny trzech ras, zamieszkujących Ruanda, starą baśnią: w dawnych czasach żył bożek; miał on trzech synów, zwanych Mutusi, Muhutu i Mutwa, które to nazwy są liczbą pojedynczą od nazw szczepów tu osiadłych. Ten bożek namówił potajemnie każdego ze swych synów osobno, by wymordował dwóch drugich i stał się w ten sposób jedynym dziedzicem. Skutek był następujący: Mutusi od razu odmówił, Muhutu poszedł w nocy do brata z intencją zgładzenia go, lecz na widok brata mordu zaniechał, zaś Mutwa chciał zamordować brata Muhutu, lecz Mutusi powstrzymał go od zbrodni. Natenczas bożek darował całą swą ziemię synowi Mutusi, Muhutu kazał służyć u brata starszego, a najmłodszego Mutwa wydał na łaskę rodzeństwa⁵⁵.

Czekanowski niewątpliwie dostrzega znaczenie Watussi jako wiodących w Ruandzie i charakteryzuje ich zwyczaje plemienne. Podkreśla, że przeważnie są majętni, co pozwala im na utrzymanie kilku żon⁵⁶. Żony te nie pokazują się publicznie⁵⁷, ale mogą stanowić przedmiot wymiany seksualnej: „każdy mężczyzna, który jest w podróży, ma do dyspozycji kobiety swoich serdecznych przyjaciół współplemieńców, a zwyczaj ten rozpowszechniony jest przede wszystkim wśród Watussi, a także u Bahima”⁵⁸. Badacz zauważa znaczenie więzi uczuciowej między rodzicami i dziećmi oraz między małżonkami Watussi. Podkreśla przy tym, że dzieci urodzone ze związków z niewolnicami „podobno należą także do rodu swego ojca, jeżeli nawet nie są uznawane za całkiem prawowite. Tego rodzaju dzieci, których ojcami są Watussi, nie mogą jednak uchodzić za czystych Watussi, chociaż noszą te same nazwiska rodowe”⁵⁹. Watussi posiadają także odrębne zwyczaje pogrzebowe: gołą głowę zmarłym⁶⁰, a zwłoki swoich królów suszą i palą wraz z chatą. „Giną wówczas członkowie rodziny zmarłego, bowiem przyjętym zwyczajem u Watussi obowiązkiem ich jest iść za swym władcą”⁶¹.

⁵⁴ Por. tenże, *Feudalne państwa pasterskie...*, s. 54.

⁵⁵ L. Sapieha, *„Długie wieki panowali Watussi nad swym krajem”...*, s. 379. Cytowana forma tego mitu wskazuje na cechy charakteryzujące przekazy oralne. Por. W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, wstęp i tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.

⁵⁶ Por. J. Czekanowski, *„Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”...*, s. 293.

⁵⁷ Por. tamże, s. 294.

⁵⁸ Tamże, s. 301.

⁵⁹ J. Czekanowski, *„Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”...*, s. 300.

⁶⁰ Por. tamże, s. 305.

⁶¹ Tamże, s. 306.

Zaobserwowane przez Czekanowskiego cechy wskazują na częściowe podobieństwo do etosu o charakterze rycersko-szlacheckim: wierność i lojalność wobec władcy, przyjaźń, endogamia wzmocniona świadomością legalności pochodzenia, ukrywanie kobiet przed obcymi, wojowniczość i zamożność. Wywodzący się z tego plemienia władca powinien wartości te reprezentować w sposób szczególny.

O władcy jednak nie dowiadujemy się wiele. W tłumaczonym na język polski fragmencie Czekanowski wspomina o nim z pewną niechęcią, wyraźnie spowodowaną odstępstwem od obietnicy danej doktorowi Schubotzowi. Król, który nie dotrzymuje słowa, nie spełnia pokładanych w nim oczekiwań, zachowuje się niehonorowo. Badacz zdaje się nie zauważać, że Musinga z determinacją przestrzega obowiązującego tabu: nie może pozwolić, by kobiety, uciekające na widok obcego, zostały uwiecznione i wystawione na pastwę cudzej ciekawości. W ich obronie rzuca na szalę swój królewski autorytet i gra na zwłokę, by w rezultacie nie udzielić Europejczykom pozwolenia na fotografowanie. Sam nie stroni od aparatu – zachowało się nawet jego zdjęcie młodzieńcze, także początki panowania są uwiecznione. Stosunkowo szybko Musinga decyduje się na zrobienie fotografii z dziećmi, a wkrótce potem zdjęcie całej rodziny królewskiej obiega świat jako kartka pocztowa⁶². Wygląda to na rewolucję obyczajową, ale niewykluczone, że w samej Ruandzie wizerunki te nie były upowszechniane. Prześledzenie tego zjawiska wymagałoby odrębnych poszukiwań i inaczej postawionych pytań badawczych.

Po 20 latach od ekspedycji niemieckiej Ruanda-Burundi przechodzi pod kontrolę Belgów, a ci ustanawiają stałego rezydenta na królewskim dworze. Rezydent zna język kinyamanda i potrafi porozumieć się nie tylko z władcą, ale i z jego matką oraz żonami. W czasie spotkania, którego świadkiem był Leon Sapieha

Kansugera serdecznie witała się z p. Lenaerts'em, opowiadała mu coś szybko i co chwila wybuchała śmiechem. Następnie z nami się przywitała, podając rękę i blisko się nam przyglądając. Pokazała potem cztery swoje synowe i zasiedliśmy wszyscy dwoma rzędami naprzeciw siebie. Kansugera miała na twarzy zasłonę paciorków, która opadała po brodzie, a między wisiorkami lśniąły jej czarne oczy. Trzy jej synowe, krótko strzyżone, opasały głowy taśmami, do których przytwierdzone były cienkie rogi, jako znak, że były dzieciacie, jedna zaś, bez tej ozdoby, nosiła fryzurę mężczyzny⁶³.

⁶² Przy okazji warto może nadmienić, że Fernand Allard l'Olivier (1883–1933), belgijski malarz, na zlecenie kolonialnego urzędu propagandy w Kongo przygotował pod koniec lat 20. XX w. serię ok. 40 obrazów, które przyniosły mu sławę malarza-afrykanisty; jeden z nich, przedstawiający tańczących Watussi, zatytułował *Les Léviérs de Musinga* (Charty Musingi).

⁶³ L. Sapieha, „Długie wieki panowali Watussi nad swym krajem”..., s. 387.

Zatem Europejczycy wizytujący królewską siedzibę u schyłku lat 20. XX w. mogą już patrzeć na matkę i żony króla. Mogą także zajrzeć do prywatnej części rezydencji:

Przeszliśmy koło okrągłej glinianej płyty, na której palono ognisko. Dalej był las belek, podpierających dom. Na prawo od wejścia szeroki tapczan, matami z cienkich włókien nakryty i zasłonięty takąż kotarą, to łóżko Musingi. Trochę dalej, naprzeciw wejściu podobne leże dla Kansugery. Królowe naprzemian miały nocną służbę; jedna spała ze swoim władcą, a druga z królową matką, by podstarzała matronę w nocy ogrzewać. Zaś inne żony, bo ich ilość mogła się zwiększać wedle zachcianek królewskich, mieszkaly w osobnym domu, pod czujną strażą zbrojnych Pigmejów Batwa, którzy mają rozkaz zabić każdego, kto by próbował się zakraść⁶⁴.

Królewskie małżonki zdają się nie mieć sugerowanego przez Czekanowskiego poczucia krzywdy z powodu zamieszkiwania pod wspólnym dachem i to jeszcze z teściową. Albo też Sapieha, opisujący swoją wizytę w rezydencji Musingi, nie zdaje sobie sprawy z wyłomu, jaki kontakty z Europejczykami na przestrzeni kilku lat uczyniły w tradycyjnej obyczajowości Watussi. Zwłaszcza że to, co wcześniej napotykało na niewyobrażalne trudności teraz okazało się nad wyraz proste:

Musieliśmy mieć fotografie tego towarzystwa i niedługo dały się panie prosić. Musinga posłał na podwórze, żeby się przekonać, czy rzeczywiście wszyscy poddani wyszli, bo z nich nikt nie ma prawa królowej oglądać i ruszyliśmy ku wyjściu. Pierwsza szła Kansugera, niezmiernie wysoka, kołysząc się na prawo i lewo, wsparta na ramieniu mej żony. Miała bowiem stara królowa niezliczoną ilość cienkich obrączek na nogach, które od kostek aż po kolana robiły jakby grube cholewy. Młodsze cztery panie, choć tych obrączek nie miały, szły, jak moda nakazuje, posuwistym krokiem krowy⁶⁵.

Wizyta księcia Leona na ruandyjskim dworze miała charakter prywatny, podróżnik składał ją wraz z małżonką księżną Katarzyną, która z naturalną życzliwością użyła ramienia starej królowej i pomogła jej przejść kilka kroków.

Ledwie stanęliśmy w pełnym świetle, namówił p. Lenaerts Kansugere, by twarz swą odsłoniła, co rzadko podobno robi. Nim zaczęliśmy fotografować, oglądałem wyraziste

⁶⁴ Tamże, s. 388.

⁶⁵ Tamże, s. 389.

rysy jednej z ostatnich despotek Czarного Kontynentu. Mimo sześćdziesięciu ośmiu lat trzymała się świetnie, szczególnie oczy miała żywe, bystre; mogły one być odblaskiem żądz panowania i okrucieństwa, które wyniosło tę kobietę i jej ród do szczytu władzy wśród szlachetnego, bitnego ludu⁶⁶.

Fotografię władcy w otoczeniu pięciu kobiet można znaleźć w zasobach internetowych z podpisem „Król Musinga z rodziną”; Kansugera z odsłoniętą twarzą jest bardzo podobna syna. Zachowało się także jej prywatne zdjęcie z synem: oboje siedzą swobodnie, ubrani w codzienne stroje.

Księżę Sapiuha, kontynuujący w rodzinnym Krasiczynie tradycje ziemiańskiego gospodarowania, myśliwy, podróżnik, z wykształcenia po trosze żołnierz z licencją pilota, po trosze chemik, w końcu rolnik, wywodził się z jednej z ważniejszych, także w okresie międzywojennym, polskich rodzin arystokratycznych. Znajomość etykiety i obycie w świecie elit wyniósł z domu i pogłębił w kolegium jezuickim oraz w trakcie podróży edukacyjnych. Perspektywa, z jakiej postrzegał problemy kolonizowanej Afryki, zdominowana była przez pogoń za egzotyką, ciekawość świata, zamiłowanie do przygody i ryzyka. Przy wyraźnych inklinacjach do demokracji, a zwłaszcza żołnierskiego „braterstwa broni”, pozostał arystokratą. Ta swoboda, która pozwoliła mu nawiązać kontakt z belgijskim rezydentem w Nyansa, potraktować go jako *cicerone* niemal zobowiązanego do udzielania informacji i wprowadzenia podróżnych do królewskiej siedziby, nosi w sobie ślady starego magnackiego etosu podróży, w którym uchybieniem byłoby pominięcie wizyty u lokalnego możnowładcy. Polski książę jest żywo zainteresowany historią „bitnego narodu Watussi”, zwraca uwagę na ich szlachetną aparycję, imponuje mu wysoki wzrost mężczyzn i kobiet oraz sprawność fizyczna młodzieży. W zestawieniu z Watussi przedstawiciele innych plemion ruandyjskich są w najlepszym razie ambitnymi parweniuszami: „Pokusił się o naszą nagrodę przysadkowaty Murzyn z rasy Wahutu, dziwnie odbiegający od długich figur Watussi, którzy, ledwie się biegiem puścili, zostawili go daleko za sobą”⁶⁷. Zatem do przedstawicieli Wahutu/Bahutu i Bantu książę zachowuje dystans, nie siląc się nawet na demonstrowanie poczucia wyższości; uwagę skupia na Watussi, którzy „długie wieki panowali nad tym krajem”. Z niekłamaną ciekawością odwiedza siedzibę króla Musingi i jego despotycznej matki. Jest przyjmowany bez ceremoniału, jaki towarzyszył

⁶⁶ Tamże, s. 389–390.

⁶⁷ Tamże, s. 383.

pierwszej wizycie księcia Adolfa Fryderyka i Jana Czekanowskiego. Swoboda i naturalność, z jaką księżna Katarzyna udziela pomocy starej królowej, nie budzi niczyjego zdziwienia. A przecież zostało tu złamane tabu proksemiczne: obca osoba niebezpiecznie zbliżyła się do władczyni. Nie ma to jednak znaczenia; Musinga, który podówczas ostatkiem sił starał się utrzymać choćby pozory dawnej władzy, niewątpliwie powiadomiony o wysokiej pozycji swoich europejskich gości, nie tylko organizuje dla nich zawody sportowe, ale i oprowadza ich po wszystkich zakątkach swojej rezydencji. Księżę Sapięha obserwuje to z ciekawością i robi dokumentację zdjęciową. Fraza: „Musieliśmy mieć fotografie tego towarzystwa” odzwierciedla przy tym stosunek do afrykańskiej arystokracji. Życzenie dostojnego gościa skutkuje nie tylko ustawianiem się do zdjęcia kobiet z królewskiej rodziny, ale i odsłonięciem twarzy przez wystrzegającą się tego na co dzień Kansugerę. Pamiątkowe zdjęcie, zatytułowane *Zapoznanie z królem Musinga*, na którym Sapięha niemal pod rękę z nieco skonsternowanym władcą zadziera głowę do góry, by spojrzeć mu w oczy, wyraźnie pokazuje, że zachowanie jakiegokolwiek dystansu wobec afrykańskiego króla nie przychodziło księciu do głowy. Mimo tej ostentacyjnej bliskości król nie wypuszcza z dłoni dzidy, symbolu władzy, a księżę odruchowo dotyka rękojęści przypiętego do pasa noża myśliwskiego.

Niełatwo sobie wyobrazić, by 20 lat wcześniej Czekanowskiemu udało się równie szybko przełamać takie bariery. Zwłaszcza że nawiązywanie dodatkowych kontaktów towarzyskich nie leżało w jego interesie: pochłaniały cenny czas i dawały ograniczone poznawczo profity. Tymczasem model badań respektowany przez uczonego ukształtowany został przez ten nurt tradycji dziewiętnastowiecznej, która wspierała się na założeniu, że wykształcony i świadomy swego powołania badacz wybiera się w rejony odległe do cywilizacji, do dalekiej wsi lub w egzotyczne kraje, by zbierać materiały dotyczące zwyczajów, obyczajów i wierzeń mieszkających tam ludzi. Tubylcom okazuje szacunek, ale się z nimi nie brata, co pozwala szybko przemieszczać się z jednego rejonu do drugiego. Z perspektywy wykształconego Europejczyka afrykański władca na równi ze swoimi poddanymi był częścią pewnego „ludu” i przedmiotem naukowej deskrypcji. Można było doceniać jego sprawność w zarządzaniu krajem, ale jednocześnie dokumentować znamieny dystans do cywilizacyjnych standardów.

Przynajmniej do połowy XX w. etnografia stroniła programowo od badania elit; była „ludoopisywactwem” i „ludoznawstwem” w dosłownym rozumieniu tych słów. Dla Czekanowskiego bardziej interesujące były różnice

w obyczajach i implikacje hegemonii ukrytej w zależnościach międzyplemiennych niż specyfika dworskich zachowań wyróżniających lokalnych władców i innych przywódców. Juhi Musinga i jego otoczenie stanowili po prostu jeden z ważnych elementów społecznej struktury. Natomiast dla Sapiehy, który nie posiadał etnograficznego przygotowania, ale był obdarzony zmysłem obserwacji i talentem literackim, kontakt z królem był w praktyce namiastką Afryki, namiastką więzi z tubylcami i zarazem ciekawostką, godną odnotowania w pamiętnikach z podróży. Przedziwna jest komplementarność obu tych typów narracji, z których pierwsza ukazuje Ruandę w początkach panowania króla Musingi, a druga antycypuje jego wymuszoną abdykację. W relacji Sapiehy, co warto może podkreślić, to belgijski rezydent jest źródłem sugestii, że oto nadchodzi kres władcy. O konieczności zmiany nie decydują bynajmniej kolonizatorzy; oni w najlepszym razie są strażnikami pradawnych ruandyjskich zwyczajów:

Ustna tradycja wspomina o czterdziestu królach, panujących przed dzisiejszym władcą, Juhi Musinga. Ta znaczna ilość panujących da się wytłumaczyć zwyczajem, który miał zniewalać króla do popełniania samobójstwa, gdy włosy zaczynały mu bieleć. Królowa matka, odgrywająca w tym państwie zwykle wybitną rolę, musiała równocześnie z synem życie sobie odebrać. Ceremoniał pogrzebowy był długi, a po nim grzebano nieboszczyki w jego domu, gdzie nagromadzono wielkie ilości jedła i napojów, a domostwo opuszczano i nikt więcej do niego nie wchodził. Kiedy drzewa, zwanego *malumbe*, których używają do zagrożeń, poczęły rosnąć, stawały się wielkimi drzewami i po kilku latach oceniają miejsce, gdzie już śladu nie ma ani królewskiej chaty, ani jego trupa. Dlatego, jadąc przez kraj Ruanda, widzi się czasami, zwykle na górze, klomb wielkich drzew; to miejsce, gdzie niegdyś był dwór możnego władcy Ruanda⁶⁸.

Być może Sapieha umiał dostrzec dodatkowe symptomy kresu panowania Juhi Musingi. W rzeczywistości króla zmuszono do abdykacji w listopadzie 1931 r., ale samobójstwa nie popełnił. Jednak aż do śmierci, która nastąpiła w 12 lat później, konsekwentnie odmawiał przejścia na katolicyzm. Wraz z jego odejściem w państwie ruandyjskim coraz wyraźniej zaczęły się rysować wewnętrzne sprzeczności, prowadzące do zachwiania dotychczasowej struktury społecznej i do coraz ostrzejszych konfliktów międzyplemiennych.

Zestawienie relacji Czekanowskiego i Sapiehy w symboliczny sposób odsłania systemowość kultury: zmiana jednego elementu – w tym wypadku

⁶⁸ Tamże, s. 380.

uchylenie bezwzględnego zakazu kontaktowania się kobiet z plemienia Watussi, w tym zwłaszcza kobiet z rodziny królewskiej z obcymi mężczyznami, oraz rezygnacja z zakazu ich fotografowania – jest początkiem znaczących przemian obyczajowych, których skutki dla trwałości i tożsamości kulturowej były trudne do przewidzenia. Jednak w relacjach obu autorów mamy też wyraźne sygnały istnienia zewnętrznej presji, wywieranej na mieszkańców Ruandy-Burundi za pośrednictwem działań misyjnych i postępującego procesu kolonizacji. Czekanowski znalazł się w Afryce z pobudek naukowych, nie należy jednak zapominać, że wyprawa, w której uczestniczył, była częścią programu poznawania nowych niemieckich posiadłości kolonialnych. Z kolei Sapięha, który w młodości studiował w belgijskiej akademii rolniczej w Gembloux (obecnie Centre wallon de Recherches agronomiques, Wallon Agricultural Research Centre), wyjechał zwiedzać tereny Kongo Belgijskiego. Obaj Polacy w pewnej mierze korzystali z efektów strategii politycznej, która od końca XIX w. umożliwiała Europejczykom rozszerzanie wpływów na inne kontynenty. Wiadomo, że przyspieszona zmiana w jednym chociażby obszarze wywołuje efekt domina i może prowadzić do zmian w innych dziedzinach kultury. A coś dopiero zmiana sterowana, obejmująca tak ważne sfery ludzkiego życia jak wierzenia, prawo własności, tradycyjnie ukształtowana struktura społeczna i wynikająca z nich obyczajowość. Zmiana jest zdradą w stosunku do tego, co było wcześniej, a jednocześnie bywa szansą na rozwój i poprawę tego, co w przeszłości ukształtowało się w sposób niezadawalający. W przypadku Ruandy-Burundi zmiana radykalna okazała się początkiem końca pokojowego współistnienia mieszkających na tym terenie plemion.

O czym więc traktuje antropologiczna opowieść, której dwie wersje uchowały się wskutek szczęśliwego zbiegu okoliczności? Co może z niej dzisiaj odczytać badacz, niemający możliwości bezpośredniej weryfikacji zawartych tam danych? Jak należałoby korzystać z tak niekompletnego źródła, unikając jednocześnie płytkich domniemań i nieuzasadnionych wniosków? Odpowiedź nie jest ani łatwa, ani jednoznaczna. Warto by zastanowić się zapewne, czym dysponował Czekanowski, decydując się na wyprawę do Afryki. Nie tylko w sensie materialnym (znany jest imponujący spis jego podróznego bagażu) czy intelektualnym (odtworzenie jego drogi naukowej także nie nastręcza wielkich trudności), ale przede wszystkim w sferze respektowanej hierarchii wartości i związanych z nią preferencji badawczych. Jeśli posiadane przez niego badawcze instrumentarium budowane było wokół imperatywu „poznać jak najwięcej i jak najdokładniej”, to uzyskane efekty wypadłoby oceniać inną

miarą niż wówczas, gdy będziemy na nie patrzyli przez pryzmat europejskiego protekcjonalizmu i zgody na uprzedmiotowienie innego człowieka. Ale zważywszy na znaczenie antropologii fizycznej w kształtowaniu naukowych zainteresowań Czekanowskiego, można by też zapytać, jak on sam godził pracę badawczą z obowiązującymi zasadami moralnymi, które w przełożeniu na ówczesną modę wzbraniały kobiecie w Europie odsłonić kostkę, a jednocześnie przyzwalały na fotografowanie nagich Afrykańczyków. Czy to, co zachowało się z dokumentacji efektów pracy badawczej, jest tym, co Czekanowski chciał zobaczyć, co mógł zobaczyć, czy co potrzebował zobaczyć? Czy wychowanie w szlacheckim majątku na mazowieckiej wsi miało wpływ – a jeśli tak, to jaki – na sposób postrzegania i opisywania afrykańskich rolników? Czy oswojenie z mazowiecką biedą, powszechnym na wsiach brakiem obuwia, nagością dzieci, oczywistością procesów fizjologicznych pomagało w zrozumieniu mieszkańców ruandyjskich wiosek? W jaki sposób poczynione obserwacje przełożyły się na antropologiczną narrację i w jaki sposób ta narracja, którą przecież rządzi wybór, dobór i konwencja, poddaje się lub nie poddaje prawomocnej interpretacji? Lub czy społeczne pochodzenie i związany z nim model wykształcenia Leona Sapiehy wpłynęły na to, że w jego relacji ze spotkania z królem Musingą i jego rodziną nie ma cienia wzmianki o jakichkolwiek niemożliwych do pokonania kłopotach w zakresie komunikacji międzykulturowej?

Nie są to pytania, na które znamy dziś odpowiedzi, ale każde z nich podważa przecież w jakiejś mierze wiarygodność efektów poznawczych odnotowanych w obu relacjach. Świadomość tego niebezpieczeństwa nie była obca pokoleniu Czekanowskiego i Malinowskiego. Prawdopodobnie dlatego antropologia XX w. skupiła uwagę na procedurach poznawczych i metodach badania kultury, pozwalając antropologowi skryć się za parawanem przyjętych regulacji, a ewentualne wątpliwości plombować w intymnych dziennikach nieprzeznaczonych do druku. Ta modernistyczna z ducha zasada, legitymizująca obiektywizm poznania, nadal wydaje się salomonowym rozwiązaniem. Właśnie rozwiązaniem, być może jednym z wielu możliwych, ale w świetle dzisiejszej wiedzy nieposiadającym chyba jeszcze rozsądnej alternatywy. Bowiem trudno uznać za taką alternatywę prowokacje i próby psychicznej wiwisekcji, dokonywanej na człowieku w imię konieczności dotarcia do prawdy skrywanej pod konwencjami i spychanej w niepamięć przez kulturowy trening. Wszelkie próby upodmiotowienia człowieka funkcjonującego w obszarze antropologii kulturowej – i badanego, i badacza – wymagałyby bardzo intensywnego wsparcia ze strony psychologii. Ta współpraca

nie jest jednak oczywista: niewątpliwe sukcesy nawet bardzo znanych przedstawicieli szkoły kultury i osobowości są dzisiaj nierzadko deprecjonowanym epizodem w dziejach nauk o kulturze. Być może nadszedł czas, by ten epizod przypomnieć.



Bibliografia

- Czekanowski J., *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjezierza*, „Przegląd Socjologiczny” 1961 (t. 15), s. 21–60.
- Czekanowski J., *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda. Mit 4 Tafeln und einem musikalischen Anhang von. E. M. von Hornbostel*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1917, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, t. IV, *Anthropologische Beobachtungen im Nil-Kongo – Zwischengebiet*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1922, t. V, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Azande / Uele-Stämme / Niloten. Mit 167 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1927.
- Czekanowski J., „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”, tłum. E. Folcik, w: *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, wyb. i kom. A. Kuczyński, Ossolineum, Wrocław 1990.
- Kuczyński A., *Relacja Jana Czekanowskiego*, w: *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, wyb. i kom. A. Kuczyński, Ossolineum, Wrocław 1990.
- Ong W.J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, wstęp i tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.
- Sapieha L., „Długie wieki panowali Watussi nad swym krajem...”, w: *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, wyb. i kom. A. Kuczyński, Ossolineum, Wrocław 1990.
- Schubotz H., *Vorläufiger Bericht über die Reise und die zoologischen Ergebnisse der Deutschen Zentralafrika-Expedition 1907–08*, „Sitzungsberichte der Gesellschaft Naturforschender Freunde zu Berlin” 1909, nr 7, s. 383–410.
- Schubotz H., *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908. Unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg*, t. 4, *Zoologie II*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1913.

Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908. Unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1910–1927.

Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki, wyb. i kom. A. Kuczyński, Ossolineum, Wrocław 1990.



Abstract

Twenty years later. On one of the signs of the social transformation in Rwanda in the light of written reports of Jan Czekanowski (1882–1962) and Leon Sapieha (1883–1944)

In the beginning of twentieth century Jan Czekanowski took part in the great scientific expedition the goal of which was to explore the German territories of East Africa. His account of the expedition is still, to this day, not fully available in Polish despite its importance as source material for the study of the culture of tribes inhabiting these territories. The author, beginning with the analysis of the translated fragments of *Forchungen...*, refers to the original version and finds the wider context for Czekanowski's findings. The author focuses on the cultural change taking place on the territory of Ruanda-Burundi which is traceable by means of the two accounts taken two decades apart: the aforementioned account of Czekanowski – an anthropologist and scholar, as well as the 1930s memoirs of Leon Sapieha – a Polish nobleman and traveller. The transformations in the customs of tribal women of Watussi and Bahutu tribes are the profile used to trace the change. The juxtaposition of the two accounts, written for different purposes and in different forms, allows to pose question about the condition of traditional and modern anthropology.

Keywords: Ruanda, Rwanda, women, Jan Czekanowski, Leon Sapieha

Ewa Kosowska

Prof. zw. dr hab., filolog i kulturoznawca. Pracuje w Uniwersytecie Śląskim od 1975 r., w latach 1992–2017 kierownik Zakładu Teorii i Historii Kultury w Instytucie Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych. Autorka monografii, rozpraw i artykułów, redaktorka i współredaktorka prac zbiorowych z zakresu historii kultury i antropologii literatury (m.in. *Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, 1985; *Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologicznego modelu szlachcianki na podstawie Potopu Henryka Sienkiewicza*, 1990; *Kultura polska. Tradycja jako uniwersum kodów aksjologicznych* [red.], 1992; *Wstyd w kulturze*.

Zarys problematyki [red.], 1998; *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*, 2002; *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*, 2003; *Antropologia kultury – antropologia literatury* [red.], 2005; *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji* [red.], 2007; *Wstyd w kulturze. Kolokwia polsko-białoruskie* [red.], 2008; *Eurosarmata. O postawach i wyborach Henryka Sienkiewicza*, 2013). Członek Komitetu Nauk o Kulturze PAN, w latach 2014–2017 prezes Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego.